Cuadernos del Seminario
Modernidad: versiones y dimensiones

¿Qué es la modernidad?



Bolívar Echeverría

1
Cuaderno



Universidad Nacional Autónoma de México

Cuaderno 1

Considero que podríamos partir de lo que es más evidente: la *modernidad* es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –ésa es su percepción– a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama "modernos". Se trata, además, de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz. Puede ser vista también, desde otro ángulo, como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo, de la vida, y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de ese mundo.




ISBN 978-607-02-1007-5

¿Qué es la modernidad?



CUADERNO

1

CUADERNOS DEL SEMINARIO
MODERNIDAD: VERSIONES Y DIMENSIONES

¿Qué es la modernidad?



BOLÍVAR ECHEVERRÍA

CUADERNO
1



Universidad Nacional Autónoma de México
2009

Ilustración de portada: Duro y blando, 1927, de Wassily Kandinsky

¿Qué es la modernidad?

Primera edición: 23 de noviembre de 2009

ISBN: 978-607-02-1001-3 (obra completa)
ISBN: 978-607-02-1007-5 (cuaderno 1)

Impreso y hecho en México

1

¿Qué es la modernidad?

¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?[1]

Este cortejar al cosmos, este intento de un matrimonio nuevo, nunca visto, con las potencias cósmicas, se cumplió en el espíritu de la técnica. Pero como la avidez de ganancia de la clase dominante pretendió calmar su ambición sirviéndose de ella, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre.
WALTER BENJAMIN[2]

A

LA NOVEDAD DE LO MODERNO

Considero que podríamos partir de lo que es más evidente: la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios

[1] Exposición en el Seminario Universitario *La Modernidad: versiones y dimensiones*. Sesión del 7 de febrero de 2005. La transcripción de la parte correspondiente a la Discusión fue revisada por Isaac Venegas A. y Crescenciano Grave T.

[2] "Dies Werben um den Kosmos, dieser Versuch zu neuer, nie erhörter Vermählung mit den kosmischen Gewalten, vollzog sich im Geiste der Technik. Weil aber die Profitgier der herrschenden Klasse an ihr ihren Willen su büßen gedachte, hat die Technik die Menschheit verraten und das Brautlager in ein Blutmeer verwandelt", Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, Suhrkamp, 1967, p. 124.

siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –ésa es su percepción– a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama "modernos". Se trata, además, de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir a esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz. Puede ser vista también, desde otro ángulo, como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo, de la vida, y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de ese mundo.

Tomados así, como un conjunto en el que todos ellos se complementan y fortalecen entre sí, ya de entrada estos fenómenos modernos presentan su modernidad como una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración para la vida social civilizada y para el mundo correspondiente a esa vida; de una nueva "lógica" que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, y desde la que éste se percibe como obsoleto y se tolera como "tradicional".

Para precisar un poco más el asunto voy a mencionar tres fenómenos en los que se manifiesta esta característica de lo moderno o en los que se muestra en acción esta "lógica" nueva, moderna: la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo.

Quisiera mencionar primero el que es tal vez el principal de todos ellos: me refiero a la aparición de una confianza práctica en la "dimensión" puramente mundana o "física" –es decir, no "metafísica"– de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en una técnica basada en el uso de la razón, pero protegida del delirio especulativo, al que ésta es proclive, mediante un dispositivo de autocontrol de consistencia ma-

temática; una técnica que atiende así, de manera preferente o exclusiva, al funcionamiento empíricamente medible lo mismo de la naturaleza que del mundo social. Lo central en este primer fenómeno moderno está en la confianza que aparece, dentro del comportamiento cotidiano del ser humano, en la capacidad de aproximarse o enfrentarse a la naturaleza en términos puramente profanos, ajenos a lo sagrado, y de alcanzar así, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para la sociedad que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro, una aproximación que implicaba determinantemente el recurso a operaciones de orden mágico. Lo moderno reside en esta confianza en la eficiencia inmediata ("terrenal") de la técnica; una entrega que se desentiende de cualquier implicación mediata ("celestial") que no sea inteligible en términos de una causalidad matemáticamente racionalizable.

Se trata de un fenómeno que se amplía y complementa con otros aparecimientos igualmente modernos, como sería, por ejemplo, la experiencia "progresista" de la temporalidad de la vida y el mundo, es decir, la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominarla, ejerce de manera creciente su capacidad de conquistarla, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente: la línea del progreso.

Una versión espacial o geográfica de este progresismo se presenta en otro fenómeno moderno: la determinación de la ciudad como el lugar propio de lo humano. De acuerdo con esta práctica, ese lugar, que solía ser el campo, el orbe rural, habría dejado de residir en él y habría pasado a concentrarse justamente en el sitio del progreso técnico; allí donde se asienta, se desarrolla y se aprovecha, a través del cálculo mercantil, la aplicación técnica de la razón matematizadora.

Como se ve, estamos ante una confianza práctica nueva que se impone sobre su contraria, la confianza técnica ancestral en

la capacidad mágica del ser humano de provocar la intervención en su vida de fuerzas sobrenaturales benévolas; de dar lugar a la acción favorable de los muchos dioses o, incluso, ya en última instancia, del propio Creador.

Este fenómeno moderno central implica un ateísmo en el plano del discurso reflexivo: el descreimiento en instancias metafísicas mágicas. Trae consigo todo aquello que conocemos en la literatura sobre la modernidad acerca de la "muerte de Dios", del "desencantamiento" (*entzauberung*) del mundo, según Max Weber, o de la "desdeificación" (*entgötterung*), según Heidegger.

Es un fenómeno que implica una sustitución radical de la fuente del saber humano. La sabiduría revelada es dejada de lado en calidad de "superstición", de remanente de creencias obsoletas, y en lugar de ella aparece como sabiduría aquello de lo que es capaz de enterarnos la razón que matematiza la naturaleza, el "mundo físico". Por sobre la confianza práctica en la temporalidad cíclica del "eterno retorno" aparece entonces esta nueva confianza, que consiste en contar con que la vida humana y su historia están lanzadas hacia arriba y hacia delante, en el sentido del mejoramiento que viene con el tiempo. Y aparece también el adiós a la vida agrícola como la vida auténtica del ser humano –con su promesa de paraísos tolstoianos–, la consigna de que "el aire de la ciudad libera", el elogio de la existencia en la Gran Ciudad.

Un segundo fenómeno mayor que se puede mencionar como típicamente moderno tiene que ver con algo que podría llamarse la "secularización de lo político" o el "materialismo político", es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la política económica sobre todo otro tipo de políticas que uno pueda imaginar, o puesto en otros términos, la primacía de la sociedad civil o burguesa en la definición de los asuntos del Estado. Esto es lo moderno; es algo nuevo que rompe con el pasado, puesto que se impone sobre la tradición

del espiritualismo político, es decir, sobre una práctica de lo político en la que lo fundamental es lo religioso o en la que lo político tiene primaria y fundamentalmente que ver con la reproducción identitaria de la sociedad, es decir, con su cultivo, con lo cultural. El materialismo político o secularización de la política implicaría entonces la conversión de la institución estatal en una supraestructura de esa base burguesa o material en donde la sociedad funciona en torno a una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del Estado moderno; lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano.

Pensemos ahora, en tercer lugar, en el individualismo, en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular. Se trata de un fenómeno característicamente moderno que implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción de que el derecho de ninguna persona es superior o inferior al de otra; que implica también el recurso a la relación contractual, primero privada y después pública, como la esencia de cualquier relación que se establezca entre los individuos singulares o colectivos; que implica finalmente la convicción democrática de que, si es necesario un gobierno republicano, éste tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los ciudadanos, los iguales. Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que ésta sea, una familia, por ejemplo; que está siempre en proceso de eliminar la diferenciación jerarquizante que se genera espontáneamente entre los individuos que componen una comunidad; de desconocer la adjudicación, que se hace en las sociedades

tradicionales premodernas, de compromisos sociales innatos al individuo singular y que lo trascienden. El individualismo se contrapone a todo esto: al autoritarismo natural que está en la vida pública tradicional, a la convicción de que hay una jerarquía social natural; por ejemplo, al hecho de que los viejos o los sabios tengan mayor valía en ciertos aspectos que los jóvenes, o bien de que los señores, los dueños de la tierra, sean más importantes o tengan más capacidad de decisión que los demás ciudadanos. El individualismo es así uno de los fenómenos modernos mayores; introduce una forma inédita de practicar la oposición entre individualidad singular e individualidad colectiva.

Éstos son tres ejemplos entresacados de ese conjunto de fenómenos cuya modernidad consiste en afirmarse a sí mismos como radicalmente discontinuos respecto de una estructura tradicional del mundo social y como llamados a vencerla y a sustituirla.

En referencia a esos fenómenos, quisiera llamar la atención brevemente sobre dos datos peculiares que revelan el carácter problemático de esta presencia efectiva de la modernidad como una discontinuidad radicalmente innovadora respecto de la tradición.

Lo primero que habría que advertir sobre la modernidad como principio estructurador de la modernización "realmente existente" de la vida humana es que se trata de una modalidad civilizatoria que, si bien domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos con los que se topa, está sin embargo lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido. La modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal, y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social. En este sentido –más que en el de Habermas–, sí

puede decirse que la modernidad que conocemos hasta ahora es "un proyecto inacabado", siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria "superior" a la ancestral o tradicional. Éste es un primer dato peculiar que, a mi parecer, hay que tener en cuenta en lo que toca a estos fenómenos modernos y su modernidad.

Lo segundo que llama la atención, desde mi punto de vista, es que la modernidad establecida es siempre ambigüa y se manifiesta siempre de manera ambivalente respecto de la búsqueda que hacen los individuos sociales de una mejor disposición de satisfactores y de una mayor libertad de acción. Es decir, la modernidad que existe de hecho es siempre positiva, pero es al mismo tiempo siempre negativa. En efecto, si la modernidad se presenta como una ruptura o discontinuidad necesaria frente a lo tradicional es, sin duda, porque permite a los individuos singulares la disposición de mayor y mejor cantidad de satisfactores y el disfrute de una mayor libertad de acción. Ahora bien, lo interesante está en que la experiencia de esta "superioridad" cuantitativa y cualitativa respecto de lo traicional resulta ser una experiencia ambivalente. Si bien es positiva respecto de estas dos necesidades a las que pretende estar respondiendo, resulta al mismo tiempo negativa en lo que toca al mundo de la vida en su conjunto, al orden cualitativo al que pertenecen esos satisfactores y esa libertad: algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno. Esta ambigüedad y ambivalencia de los fenómenos modernos y su modernidad es un dato que no se debería dejar de lado en el examen de los mismos.

B

LA MODERNIDAD Y "EL DESAFÍO DE LA NEOTÉCNICA"

Quisiera pasar ahora a un segundo punto en estas reflexiones acerca de la modernidad. Tal vez lo más conveniente para describir en qué consiste sea relatar de dónde proviene, cuál es su origen, cuál es su base o fundamento, es decir, datar, aunque sea de una manera general y aproximada, su aparecimiento histórico. Tal vez así pueda percibirse o definirse mejor en qué consiste la modernidad de estos fenómenos modernos.

Hay que decir, en primer lugar, que en la historia del tratamiento teórico de la modernidad una buena cantidad de fenómenos que pueden llamarse "temprano-modernos" o protomodernos se han detectado en épocas muy anteriores al siglo XIX, el "siglo moderno" por antonomasia. Y esto no sólo en los tiempos en los que suele ubicarse el inicio histórico de la modernidad, que van entre el siglo XV y el XVI. En el Renacimiento, según el decir de unos, con el surgimiento del "hombre nuevo" –respecto del "viejo" ser humano de la época medieval–, de ese hombre burgués que cree poder "hacerse a sí mismo" saliendo de la nada, reconquistar premeditadamente la densidad cualitativa de una identidad humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical, despreciativo del "mundo terrenal" y sus cualidades. Otros ven coincidir este aparecimiento de la modernidad con el descubrimiento de América, puesto que sería a partir de él que el mundo deja de ser un universo cerrado y se abre hacia las fronteras infinitas, como dice Koyré. Hay en fin, quienes ubican ese comienzo mucho más acá en la historia y sostienen que la modernidad comienza verdaderamente con la revolución industrial del siglo XVIII y que corresponde propiamente al siglo XIX, a la consolidación de la Gran Ciudad que tiene lugar entonces. Sin olvidar a autores como Horkhei-

mer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, que llegan a detectar –lo que no deja de ser interesante– una modernidad en ciernes reconocible ya en la época antigua de Occidente, lo que subraya de paso, el carácter occidental de la modernidad en general. Se habla, por ejemplo, de la presencia, dentro de la tradición que arranca de la mitología griega, de una figura como Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres, que rompe el dominio monopólico ancestral de la casta sacerdotal sobre este medio de producción y la administración de su uso, "despertando así en el corazón de los mortales la esperanza" de que "las cosas cambien" y la miseria se mitigue; de que el tiempo deje de ser el tiempo siempre repetidor, cíclico, del "eterno retorno". Al abrir nuevas posibilidades de uso para el fuego, Prometeo despierta la idea de una temporalidad que deja de ser cerrada y se abre hacia el futuro, inaugurando así un elemento esencial de los fenómenos modernos y de su modernidad. O se destaca, como lo hacen Horkheimer y Adorno, la protomodernidad de una figura homérica como Odiseo, el héroe que hace uso distanciado o "ilustrado" de la mitología arcaica y que es capaz de desdoblar su yo y ser un sujeto que dispone de sí mismo como objeto; que puede hablar consigo mismo de sí mismo como si fuera con otro y de otro, y de manipular de esta manera el momento conquistador de la naturaleza que hay en la renuncia (*entsagung*) o posposición productivista del placer, en el autosacrificio de los individuos singulares. Para ellos, en el personaje Odiseo estaría ya el primer esbozo de un nuevo tipo de ser humano, un protoburgués, un individuo identificable ya como moderno.

Otros más hablan de la téjne griega que se manifiesta míticamente en la figura de Dédalo, el artífice, el inventor por excelencia; el que, por ejemplo, entre tantas otras cosas de maravilla, se ingenia un simulacro de vaca para que la reina Parsifae pueda engañar a la naturaleza y gozar del toro maravilloso regalado por Neptuno a Minos, su marido; el que sugiere

el hilo guía para que Ariadna y Teseo escapen del laberinto después de matar al Minotauro; el que confecciona un par de alas, con la eficacia de las de un pájaro, para huir, volando por los aires, de la isla de Minos convertida en prisión. Es también el artista que rompe con el hieratismo canónico en las formas plásticas traídas de Egipto al hacer visible en ellas su causa eficiente. Con la figura de Dédalo aparece el primer hombre netamente "técnico", el que se propone, inventa, calcula y diseña nuevos instrumentos imitando desde la perspectiva humana y para las dimensiones de lo humano la eficacia del comportamiento de la naturaleza. Conectada íntimamente con la figura de Dédalo está, en el relato mítico, la de Teseo, el héroe fundador para los griegos atenienses –asesino involuntario de su padre Egeo, el rey sagrado, el que vence sobre el rey Minos, que garantizaba esa sacralidad a cambio de sangre de jóvenes griegos–; el descubridor de la legitimidad profana del poder político; el instaurador de la soberanía y autonomía de la pólis por encima de la soberanía tradicional y divina de los reyes. En fin, no faltan indicios fascinantes que apuntan al hecho de que la modernidad de los fenómenos modernos se muestra ya en destellos durante la época de los griegos antiguos.

Sin desechar los planteamientos anteriores, me parece, sin embargo, que resulta más explicativo de la modernidad reconocer su origen y fundamento en un momento histórico diferente, muy posterior al del aparecimiento de los fenómenos de la protomodernidad griega. Me refiero a un momento en la historia de la técnica que se ubicaría alrededor del siglo XI de nuestra era y que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra *Técnica y civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en concordancia lo mismo con Marc Bloch y Fernand Braudel que con otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo. Se trata del momento histórico de una "revolución tecnológica", como le llaman estos autores, que se esboza ya en torno a ese siglo XI, durante

lo que Mumford llama la "fase eotécnica" en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases "paleotécnica" y "neotécnica" reconocidas por su maestro Geddes. Una revolución tecnológica que sería tan radical, tan fuerte y decisiva –dado que alcanza a penetrar hasta las mismas fuentes de energía y la propia consistencia material (físico-química) del campo instrumental– que podría equipararse a la llamada "revolución neolítica". Se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental. Con este giro, el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción. Este sería, entonces, el momento de la revolución eotécnica, la "edad auroral" de la técnica moderna, como la llama Mumford.

Desde mi punto de vista, lo principal de este recentramiento tecnológico está en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo otro o "natural", sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de esa riqueza natural o frente a la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad. A diferencia de la construcción arcaica de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza –lo otro, lo extrahumano– como a un enemigo amenazante al que hay

que vencer y dominar, esa construcción puede ahora, basada en esta nueva técnica, tratarla más bien como a un adversario/colaborador, comprometido en un enriquecimiento cualitativo mutuo. La conversión narcisista que defiende la "mismidad" amenazada del ser humano mediante la conversión de lo otro amenazante, de la Naturaleza, en un puro objeto que sólo existe para servir de espejo a la autoproyección del hombre como sujeto puro, se volvería innecesaria en el momento mismo en que esa amenaza deja de existir para el ser humano gracias a la revolución tecnológica iniciada en el momento eotécnico de la historia de la técnica al que hace referencia Mumford.

A mi modo de ver, con esa revolución de la neotécnica que se iniciaría en el siglo XI aparece, por primera vez en la historia, la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro deje de estar dirigida a la eliminación de uno de los dos, para establecerse una colaboración entre ambos con el fin de inventar o crear, precisamente dentro de lo otro, formas hasta entonces inexistentes en él: la posibilidad de que el trabajo humano no se autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetidad humana no implique la anulación de la sujetidad –inevitablemente misteriosa– de lo otro.

El tránsito a la neotécnica implica la "muerte del Dios numinoso", el posibilitador de la técnica mágica o neolítica; muerte que viene a sumarse a la "agonía" del "Dios religioso", el protector de la comunidad política ancestral, una agonía que venía aconteciendo al menos por dos mil años con la mercantificación creciente de la vida social, es decir, con el sometimiento de las comunidades humanas a la capacidad de la "mano invisible del mercado" de conducir sus asuntos terrenales.

En una primera definición aproximada se podría decir que la modernidad consiste en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica

gestada en los tiempos medievales de la historia europea. Ella sería el intento que la vida civilizada hace de integrar, y así promover, esa neotécnica lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello; es la técnica a la que, podemos suponer, se refiere el famoso ensayo de Walter Benjamin sobre la nueva obra de arte, cuando habla de una "segunda técnica" o una "técnica lúdica". La modernidad sería esta respuesta positiva de la vida civilizada a un hecho antes desconocido que la vida productiva reconoce en la práctica cuando "percibe" que la clave de la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías, es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción voluntaria y premeditada de instrumentos nuevos. Cuando el antiguo Dédalo reaparece, pero ya no como figura esporádica y de excepción en el ámbito del trabajo y las artes, sino como la figura que podría representar aquello de lo cual depende ahora la realización plena de esas actividades.

Se puede decir entonces que la modernidad no es la característica de un mundo civilizado que se encuentre ya reconstituido en concordancia con la revolución tecnológica post-neolítica, sino la de una civilización que se encuentra comprometida en un proceso de reconstitución que es contradictorio, largo y difícil; un proceso histórico de "muy larga duración" –usando un término de Braudel– que de ninguna manera tiene asegurado el cumplimiento de su meta.

Ya desde ese primer siglo del segundo milenio se gesta y comienza a prevalecer algo que –exagerando la fórmula de Freud– podríamos llamar "un malestar en la civilización", una *stimmung* o "estado de ánimo" que parece caracterizar desde entonces a toda la vida civilizada del Occidente europeo. Un "malestar" que la afecta primero débilmente, pero después, a

partir del siglo XVI o del siglo XVIII, de manera cada vez más aguda, hasta convertirse desde finales del siglo XIX en un horizonte anímico verdaderamente determinante de la vida cotidiana. Y es que la experiencia práctica que se expresa en este "malestar" es la de una forma social o una estructura institucional que se reproduce tradicionalmente porque sigue siendo formalmente indispensable para la vida, pero cuyo contenido se enrarece crecientemente, convirtiéndola en una especie de simple simulacro o imitación de lo que ella misma fue en el pasado. Tal sería el caso, por ejemplo, del cristianismo, un rasgo esencial de la civilización occidental precapitalista al que el Occidente moderno recurrió en sus primeros pasos –y al que sigue recurriendo hasta nuestros días, aunque sea en una versión ya caricaturesca– para ocultar, tras su enraizamiento en los usos y costumbres tradicionales, el hecho de que la "escasez absoluta" de la que parte para justificar su moral ha dejado de ser "natural" gracias a la neotécnica y se ha vuelto artificial, una escasez absoluta reproducida solamente para efectos de la acumulación capitalista. Este "malestar en la civilización" consiste en la experiencia práctica de que sin las formas tradicionales no se puede llevar una vida civilizada, pese a que ellas mismas se han vaciado de contenido, han pasado a ser una mera cáscara hueca.

El contenido de la forma social tradicional o premoderna consiste en la necesidad de la comunidad, transmitida a todos los miembros singulares de ella, de contribuir con el sacrificio de una parte de sí mismos a la lucha colectiva por afirmar la identidad o mismidad comunitaria en el enfrentamiento no sólo a lo otro, a la naturaleza, sino también a los otros, los naturales o bárbaros. Las formas sociales tradicionales no son otra cosa que órganos o medios de sublimación de un autosacrificio, de una represión productivista que en principio ha perdido ya su razón de ser.

Para precisar la idea de esta relación entre la forma y el contenido de las realidades institucionales tradicionales resulta útil observar, por ejemplo, aunque sea de paso, aquello que es actualmente objeto festejo en las ceremonias nupciales. En estas ceremonias se festeja el sacrificio que la comunidad social hace del polimorfismo sexual de sus individuos singulares; se reactualiza sobre un escenario imaginado, en una apología no exenta de remordimiento, la forma que adopta la represión de la libertad en la identificación sexual. Un sacrificio que, siendo necesario sólo en las condiciones arcaicas de la construcción social, es aún consagrado y encomiado por ellas en los tiempos modernos como naturalmente necesario e incluso, como deseable por parte de todos los que se van a someter a él. Por ejemplo, la condena impuesta sobre el varón de guerrear afuera y producir "como hombre", o la condena impuesta sobre la hembra, de procrear y administrar la casa "como mujer"; esta doble condena que excluye (y castiga) otras opciones de identificación sexual –o de *gender*, como se decía hace poco– sería el contenido de la forma institucional del matrimonio, una forma institucional que presenta la pérdida ontológica de esos varones y hembras "protohumanos", de esos jóvenes de identidad sexual indecisa, como si fuera el ascenso a la "plena humanidad", a esa humanidad que habría sido creada por Dios para identificarse, si no por una cosa, por la otra, excluyendo toda tercera. El matrimonio como fundación de la familia, que es el átomo de las sociedades tradicionales, es una forma institucional del apareamiento humano que debe disimular el vaciamiento de su contenido –la multiplicación ilimitada de la especie– en los tiempos modernos, y lo deleznable que se vuelve cada vez más la necesidad de sacrificar el polimorfismo sexual. La ceremonia nupcial y su festejo son instrumentos de ese disimulo. La experiencia del carácter insostenible y al mismo tiempo indispensable que adquieren las formas arcaicas del apareamiento humano en los tiempos

modernos es sólo un ejemplo de ese ya casi milenario "malestar en la civilización".

El "malestar en la civilización" muestra que la necesidad del sacrificio, sin haber desaparecido, como correspondería a una vida propiamente moderna, sí se ha vuelto impugnable; que la forma civilizatoria ancestral, aunque no esté aún deslegitimada plenamente, se muestra ya como superable, como objeto de una profunda ironía. Sugiere que la modernidad efectiva o realmente existente no acaba de aceptar o simplemente no puede aceptar precisamente aquello que sería su propia base, su plataforma de partida, es decir, no termina de integrar la neotécnica –la "técnica segunda" o "lúdica"–, con los efectos de abundancia y emancipación que ello traería consigo; que no acaba de afirmarse plenamente sobre ella en lugar de seguir sustentándose sobre la técnica arcaica, neolítica o de conquista de la naturaleza. Es precisamente de esta inconsistencia de la modernidad realmente existente –obstaculizar la realización plena de aquello que la despertó– de donde saldría la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales.

C

La modernidad, el capitalismo y Europa

Si se quiere encontrar una explicación de esta inconsistencia de la modernidad históricamente establecida, hay que buscarla en la zona de encuentro de la modernidad con el capitalismo. Para ello es importante tener en cuenta una distinción que se remonta a la filosofía de Aristóteles y que nos permite hablar de una "modernidad potencial" o esencial, opuesta a la modernidad efectiva o realmente existente, a la que tanto mencionamos. Se podría decir que el aparecimiento de la neotécnica, de esta revolución tecnológica que arranca del siglo XI, trae consigo algo así como un desafío que es echado sobre la vida civilizada, el desafío de hacer algo con ella: de rechazarla de plano o de aceptarla, promoverla e integrarla dentro de su propia realización, sometiéndose así a las alteraciones que ello introduciría en el proyecto civilizatorio que la anima en cada caso.

Que en efecto se trata de un desafío se comprueba por el sinnúmero de transformaciones en el proceso de trabajo que los historiadores de la técnica registran en esa época a todo lo ancho del planeta y que parecerían ser distintas reacciones de la vida civilizada a la transformación técnica espontánea de las fuerzas productivas. Los historiadores de la técnica relatan que son muchas las civilizaciones, en Oriente primero y después también en Occidente, que van a responder al desafío de la neotécnica, que van a actualizar la esencia de la modernidad, a hacer de ésta una modernidad realmente existente, y ello de maneras muy diferentes. Hay, sin embargo, entre todas ellas, una que se concentra en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano y que será por esta razón la que promueva esa neotécnica de manera más abstracta y universalista, más distinguible y "exportable", más evidente en el plano económico y más

exitosa en términos histórico pragmáticos. Será precisamente este "éxito histórico" de la respuesta occidental el que hará del Occidente romano cristiano un Occidente ya propiamente europeo y capitalista. Lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa "histórica" se identifica con lo moderno y lo capitalista. No hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas "perdedoras", minoritarias, clandestinas o incluso inconcientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno.

Ahora bien, la clave de este éxito de la respuesta productivista abstracta del Occidente cristiano al desafío de la neotécnica está –siguiendo el planteamiento de Fernand Braudel– en el encuentro fortuito, que sucede en Europa y no en otros lugares del planeta, de dos hechos de diferente orden. El primero es el de las dimensiones reducidas del mundo civilizado dentro del que se experimenta en la práctica la presencia de la revolución neotécnica; son las dimensiones del "pequeño continente europeo", que facilitan la interconexión de los brotes de neotécnica que aparecen en un espacio geográfico "manejable". Se trata, además, de un escenario práctico dinamizado –como dice el mismo autor– por una dialéctica muy peculiar, la "dialéctica norte-sur" –"de amor-odio"– entre la Europa mediterránea y la del Mar del Norte. Es la aceptación del reto neotécnico por parte del Occidente romano cristiano, a partir de este movimiento que unifica los medios de producción del "pequeño continente europeo" mediante la peculiar dinámica de la "dialéctica norte-sur", lo que contribuye determinantemente a que ella resulte ser la más efectiva o la más prometedora en la dimensión pragmática.

El otro hecho que converge fortuitamente en la explicación de este éxito histórico pragmático estaría en la presencia, ya considerable para entonces, del comportamiento capitalista dentro de su economía mercantil. De acuerdo no sólo con Fernand Braudel, sino sobre todo con Karl Marx, cuando habla

de las "formas antediluvianas del capital", el comportamiento capitalista existe ya en el orbe mediterráneo desde la época homérica. Desde entonces el capitalismo se encuentra determinando, aunque sólo sea desde afuera, desde el comercio y la usura en la esfera de circulación mercantil, el proceso de producción y consumo de las sociedades europeas; imponiendo su impronta en ellas, convirtiéndolas a una fe productivista que antes no conocían.

Así, pues, la coincidencia de la dinámica automotivada de unas fuerzas productivas de dimensiones relativamente menores y, por ello, fáciles de interconectar, por un lado, y la acción ya determinante del capitalismo primitivo en la economía mercantil, por otro, daría razón de que la re-acción del Occidente romano cristiano al aparecimiento de la neotécnica haya llegado a ser la actualización de la modernidad que encontró las mayores posibilidades de desarrollo en términos pragmáticos.

En Occidente, la neotécnica es convertida en la base de aquel incremento excepcional de la productividad de una empresa privada que lleva a la consecución de una ganancia extraordinaria, un tipo de ganancia que, como lo explica Marx en su "crítica de la economía política", es la meta pragmática más inmediata de la economía lo mismo mercantil que mercantil capitalista. Y aunque el empresario privado no dispone de una visión de conjunto de la economía, sí introduce innovaciones técnicas en su proceso de trabajo (y las mantiene en secreto el mayor tiempo posible) porque sabe que en la práctica ello le garantiza lograr una ganancia superior a la que obtienen normalmente los otros empresarios –"capitalistas" o no– con los que compite. La neotécnica es percibida así, y actualizada, desde una perspectiva en la que no es otra cosa que el secreto de la consecución de una ganancia extraordinaria, la clave de un triunfo en la competencia mercantil que sólo podrá ser superado por un nuevo uso de esa misma clave.

Es importante subrayar que a partir de este peculiar empleo de la neotécnica se desata un proceso en el que ella, de un lado, y la economía capitalista, de otro, entran en una simbiosis de consecuencias epocales; simbiosis que alcanzará su nivel óptimo apenas a partir de la Revolución Industrial del siglo XVIII. Se trata de una simbiosis cuya organicidad, que se venía ajustando y madurando durante un largo tiempo hasta que, al fin, en el siglo XVIII, llegó a configurarse como esa característica definitoria del modo de producción capitalista a la que Marx describió como una "subsunción real del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor". La modernidad, esta respuesta autotransfomadora que la civilización milenaria da al desafío lanzado por el aparecimiento de la neotécnica, queda de esta manera atada en Occidente al método con el que allí se formuló esa respuesta. Queda atada al órgano del que se sirvió para potenciar exitosamente el aspecto multiplicador de la neotécnica; queda confundida con el capitalismo. El capitalismo se transforma en un *servo padrone* de la modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al revolucionamiento de la neotécnica se convierte en su amo, en el señor de la modernidad. Se puede decir entonces que, a partir de ese siglo, la modernidad "realmente existente", primero en Europa y después en el "mundo entero", es una actualización de la esencia de la modernidad a la que está justificado llamar modernidad capitalista.

El método capitalista discrimina y escoge entre las posibilidades que ofrece la neotécnica, y sólo actualiza o realiza aquellas que prometen ser funcionales con la meta que persigue, que es la acumulación de capital. Al hacerlo demuestra que sólo es capaz de fomentar e integrar la neotécnica de una manera unilateral y empobrecedora; la trata, en efecto, como si fuera la misma vieja técnica neolítica, sólo que potenciada cuantitativamente. En este sentido, recurrir a él implica no sólo dejar de lado, sino, incluso reprimir sistemáticamente el

momento cualitativo que hay en la neotécnica, el desafío que está dirigido a la transformación de la "forma natural" –como la llamaba Marx– o correspondiente al "valor de uso" del proceso de reproducción de la riqueza objetiva de la sociedad. Implica también, por lo tanto, reprimir todo lo que atañe a la posibilidad de un nuevo trato de lo humano con lo otro, lo extrahumano o la naturaleza. La neotécnica está siendo vista como una técnica de apropiación, como una técnica que él se limita a actualizar como un instrumento más potente de conquista y dominio sobre la naturaleza, cuando –como veíamos– lo que ella posibilita es justamente la eliminación de todo tipo de relaciones de dominio y de poder.

Puede decirse, entonces, que en su versión capitalista –que proveniente de Europa se ha impuesto en el planeta–, la modernidad, esto es, la revolución civilizatoria en la que se encuentra empeñada la humanidad durante esta ya larga historia, sigue una vía que pareciera haberla instalado en un regodeo perverso en lo contraproducente, en un juego absurdo que, de no ser por la profusión de sangre y lágrimas que ha costado, parecería llevarla, como en una película de Chaplin, a subir por una escalera mecánica que funciona en la modalidad "descenso" (y que es más rápida que ella).

D

La esencia de la modernidad y la modernidad "realmente existente"

Veamos esto un poco más de cerca. La reproducción del mundo de la vida, la producción y consumo de valores de uso, obedece a una lógica o un principio organizador cualitativo que es propio de ella como realización de una comunidad concreta, de un sujeto social identificado. Frente a esta lógica "natural", como la llama Marx, la "realización autovalorizadora del valor mercantil capitalista" posee un principio organizador diferente, que es no sólo extraño sino contradictorio respecto de ella.

Ahora bien, el modo capitalista de reproducción de la vida social implica un estado de subordinación o subsunción del principio de la "forma natural" de esa reproducción, bajo el principio de la autovalorización mercantil capitalista. Nada se produce, nada se consume, ningún valor de uso puede realizarse en la vida práctica de la sociedad capitalista, si no se encuentra en función de soporte o vehículo de la valorización del valor, de la acumulación del capital. Y es precisamente este modo capitalista de reproducción de la vida y su mundo el que determina finalmente la respuesta de la civilización occidental al reto lanzado por el aparecimiento de la neotécnica. Interiorizada y promovida con este sentido en la vida práctica de Occidente, la técnica nueva –esa técnica segunda o lúdica de la que hablaba Walter Benjamin– mira cómo su tendencia intrínseca a la abundancia resulta reducida y disminuida, y cómo su tendencia intrínseca a la emancipación resulta tergiversada e invertida.

En primer lugar, la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica. La acumulación capitalista se sirve de ella, no para establecer el

mundo de la abundancia o la escasez relativas, sino para reproducir artificialmente la escasez absoluta, la condición de esa "ley de la acumulación capitalista" según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso. Y en segundo lugar, la realización o efectuación capitalista de la modernidad culmina en el fenómeno de la enajenación, descrito por Marx y después por Lukács. El ser humano de la modernidad capitalista se encuentra sometido –esclavizado, diría Marx– bajo una versión metamorfoseada de sí mismo en la que él mismo ha pasado a existir, pero sólo en tanto que valor económico que se autovaloriza. El ser humano se enajena como valor mercantil capitalista y se esclaviza bajo esa metamorfosis sustitutiva de sí mismo en la que se ha autoendiosado como sujeto absoluto y cuya voluntad incuestionable obedece religiosamente. La promesa de emancipación del individuo singular, que se sugería como respuesta posible a la neotécnica, se ha efectuado, pero convertida en lo contrario: en el uso de la libertad como instrumento de una constricción totalitaria del horizonte de la vida para todos y cada uno de los seres humanos.

Si el mundo de la vida moderna es ambivalente, como habíamos mencionado al principio, ello se debe a que la sujetidad –el carácter de sujeto del ser humano– sólo parece poder realizarse en ella como una sujetidad enajenada, es decir, la sujetidad de lo humano se autoafirma, pero sólo puede hacerlo en la medida en que, paradójicamente, se anula a sí misma. La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un autosabotaje de esa actualización, que termina por descalificarla en cuanto tal. Éste sería el secreto de la ambivalencia del mundo moderno, de la consistencia totalmente inestable, al mismo tiempo fascinante y abominable, de todos los hechos que son propios de la sociedad moderna.

Walter Benjamin tenía razón acerca de la modernidad capitalista y su historia: todo documento de cultura es también, simultáneamente, un documento de barbarie.

Para concluir, conviene dejar claro un punto de especial importancia: la efectuación o realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto de la modernidad potencial; no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neotécnica, como realización de la posibilidad de abundacia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con lo otro. Es innegable que en la experiencia práctica de todo orden se hace vigente un conato, una tensión y una tendencia espontáneos, dirigidos hacia una efectuación de la esencia de la modernidad que sea diferente de su efectuación actual, capitalista, hacia una actualización no-capitalista de esa esencia. Son exigencias que parecen remitir a esa modernidad potencial o esencial como una entidad denegada en y por la modernidad "realmente existente" –entidad virtual o supuesta, sugerida "en negativo" precisamente dentro de ésta–, pero reacia a someterse a ella y a desaparecer.

Se plantea así una discordancia y un conflicto entre ambos niveles de la modernidad: el potencial, virtual o esencial, y el efectivo, empírico o real. El primero, siempre insatisfecho, acosando al segundo desde los horizontes más amplios o los detalles más nimios de la vida; el segundo, intentando siempre demostrar la inexistencia del primero. Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello que pertenecería a la modernidad pero que no está siendo actualizado en su realización capitalista.

DISCUSIÓN

ENRIQUE SERRANO

Antes de discutir sobre la caracterización que da Bolívar Echeverría de la modernidad, voy hacer un rodeo para dar una visión lógico-formal del planteamiento de su argumentación. En primer lugar –como señaló al principio de su intervención–, el concepto de modernidad es un concepto polémico. Me parece que desde el siglo I d. C. ha venido una serie de personas que se llamaban modernas por romper con el pasado. Aquí modernidad tiene un carácter digamos no descriptivo; es un concepto más bien prescriptivo y polémico. Por lo anterior, considero que el objetivo no debe ser negar este carácter polémico del concepto de modernidad mediante la petición de una definición en términos clásicos, aristotélicos, de género próximo y diferencia específica. Como concepto polémico, modernidad no puede tener una sustancia, no describe ninguna sustancia, ninguna permanencia sino diferentes posiciones. Sin embargo, me parece que antes de adentrarse a las diversas interpretaciones que se dan a la modernidad en esta

dimensión polémica, habría que buscar o explorar el aspecto descriptivo que tiene este concepto de modernidad.

En su exposición Bolívar ofrece una serie de síntomas sobre lo que sería la modernidad, en los que hay un amplio consenso: el individualismo, la secularización del poder y confianza en el comportamiento técnico. Sin embargo, estos síntomas no me parecen suficientes para caracterizar a la modernidad. De hecho, lo que hizo Bolívar más adelante en su exposición fue reconocer esto, que son simplemente síntomas y habló de un elemento más importante, una determinación central, esto que llama la "revolución técnica", ligada con el mercado.

Sin negar que lo anterior sea una determinación necesaria para poder desarrollar este aspecto descriptivo del concepto de modernidad, me parece que no es suficiente por una serie de razones; por ejemplo, el saber técnico ya existía en la Grecia antigua y no se aplicó directamente al proceso productivo. Me parece entonces que faltó otra variable fundamental.

En la caracterización del proceso de modernización, Bolívar habló de una persistencia del sacrificio, y eso me parece fascinante. ¿Por qué? Porque si la promesa de la modernidad fue una promesa de liberación, al mismo tiempo hay en ella, como Bolívar lo describe, una persistencia. En su exposición, el problema de esta persistencia del sacrificio está tratado en la dimensión del vínculo entre la revolución técnica y el mercado, y me parece que no es suficiente.

Empíricamente debe haber otras variables que expliquen esto. De hecho, todo el desarrollo de la sociología clásica del siglo XIX fue un intento de decirle críticamente a Marx: si queremos explicar la modernidad y desentrañar todo este principio de diferenciación social, el cambio de la solidaridad orgánica o solidaridad mecánica –cada sociólogo lo describe de una manera distinta, pero todos coinciden en este proceso más amplio–, el asunto económico no es una explicación suficiente.

Queda, en efecto, una incógnita por resolver: ¿qué sucedió en un momento dado que permitió este desarrollo técnico? ¿Cuál fue el factor que se dio? Por ejemplo, el saber técnico, la aplicación técnica, están en las sociedades tradicionales, pero estaban sometidas a una serie de principios normativos, ¿qué fenómeno permitió este desarrollo del mercado? Sabemos por ejemplo, que desde el primer cristianismo hasta el siglo XIII, dedicarse al mercado era un pecado; no solamente un pecado venial sino un pecado capital, hasta que Santo Tomás le da cierto canonicismo.

Entonces, ¿qué factores se conjugaron que hicieron posible el desarrollo de la técnica y del mercado? En la exposición de Bolívar esta caracterización de la modernidad no se nos da. ¿Qué pasó para que se pudiera dar el proceso de secularización de lo sacro, del que nos habla Habermas? Explicarlo solamente a través de un desarrollo técnico –el mismo que es una condición lógica necesaria para entrar a la modernidad– me parece, repito, insuficiente.

JORGE JUANES

Pienso que lo dicho por Enrique es correcto, pero me parece que la pregunta con relación a lo que señaló Bolívar debe dirigirse al hecho de que sitúa el análisis de la modernidad dentro de la propia condición que la modernidad pone para ser cuestionada, y que es la razón histórica... Hay una nueva dimensión que es el criterio de legitimidad y de cuestionamiento, de afirmación y de negación de la modernidad, que es el que está en juego en lo que dice Bolívar, y éste es la razón histórica, esa razón que surge con el proyecto ilustrado y que se completa de un modo complejo con el idealismo de Hegel y Marx. La historia como criterio. La pregunta la tenemos que hacer a la historia, para ver si ella cumple la promesa de emancipación original.

Lo que creo que ha hecho Bolívar es establecer lo que sería esa condición abierta por la emancipación con la superación

de los oscurantismos, con todo ese proyecto que la propia humanidad genera, con la promesa escatológica de la felicidad en la tierra, y la respuesta es: esto no se ha cumplido. La propia razón histórica nos está diciendo que aquí está fallando algo. La pregunta entonces sería: ¿lo que plantea Bolívar es una posible línea de inteligibilidad de lo moderno? Yo creo que sí. Ahora bien, ¿es suficiente? No, no creo que Bolívar pretenda, no me pareció que su intervención dijera: "este planteamiento agota el problema de la modernidad". Enrique dice que hay otros muchos elementos, yo diría que incluso hay otros horizontes que no voy adelantar aquí porque eso es parte de mi propia ponencia; otros horizontes que son heterogéneos, y desde los cuales se puede hablar sin tocar esos aspectos referentes al éxito histórico. Son aspectos que no necesito para nada; voy hacer una reconstrucción de la modernidad desde la perspectiva que a mí me interesa, que es la del arte.

En este sentido, todas las intervenciones que hagamos aquí me parece que van a ir completando ese panorama, y al final podremos tener una visión general más o menos clara de todas las posibles líneas. Y es que no hay modernidad, hay modernidades; sí, hay muchas líneas que son heterogéneas; sí, hay modernidades a contrapelo de esta modernidad institucional. Pero esta línea planteada es decisiva sin duda, aunque últimamente se la quiere escamotear. Los lenguajes actuales pasan de puntillas por todo este problema de la relación entre el proceso de vida y el de valorización o proceso de acumulación del capital. El proceso de desarrollo de la tecnociencia, esa simbiosis que todavía no sabemos en qué consiste y de la que Bolívar ha tratado más o menos de dar alguna pista; algo que es una incógnita que tendremos que resolver a futuro, puesto que no lo sabemos exactamente.

Yo más bien lo que quiero es completar esto, porque creo que sí hay un elemento implícito en todo lo que Bolívar plantea y que me parece es la condición central, aunque no haya

sido explicitado. En primer lugar, soy muy reacio a proyectar inteligibilidades anacrónicas. Hay una tendencia, a partir del horizonte que habla de la modernidad dentro de los parámetros comprensivos de la modernidad, a proyectar inteligibilidades anacrónicas al pasado y de dar, por ejemplo, al canto de las sirenas de Ulises un valor premonitorio del sujeto trascendental contemporáneo. Esto me parece francamente discutible, por no decir disparatado; me parece ver proyectada una inteligibilidad que en aquel tiempo está ausente, la inteligibilidad que se tiene hoy de lo que es el proyecto de la razón pura, el proyecto del proceso de dominio técnico racional. Creo que eso no está en Homero y que si lo sacas de contexto y empiezas a buscar detallitos y elementos aislados fuera de los contextos, del contexto mítico, de los contextos concretos y de las presencias que están generando ese tipo de discursos, puedes entonces por analogías, hacer lo que te dé la gana con la historia; por ejemplo, empezar a buscar por analogías un elemento moderno en el budismo. La proyección de inteligibilidades anacrónicas es una mala manera de hacer historia, me parece a mí.

Creo que de lo que estamos hablando aquí es de la modernidad que nos corresponde, esa modernidad que a diferencia de otros posibles brotes de modernidad tiene una especificidad incontestable, que la propia modernidad se encarga de establecer, marcando sus diferencias con todo lo posible, con todo preámbulo de modernidad que haya sido su antecedente, y presentando el principio de un nuevo destino y una nueva historia.

Creo que la modernidad, en esta línea de inteligibilidad técnico-científica, tiene una virtud que es muy clara lógicamente, que es transparente, que es explícita, como en ninguna otra época. En ella se da la condición para ser explícita que es la ciencia moderna, una condición de explicación y de comprensión que permite justamente la claridad. La modernidad ya en el proyecto de la Ilustración es de una claridad excepcional, su

proyecto de lo que pretende no ofrece la más mínima duda, es clarísimo. ¿Ingenuo?, sí; ¿lleno de esperanzas?, sí; y no maligno, no de engaños, puesto que son esperanzas emancipadoras reales, por lo menos en ese primer momento.

Por lo tanto, creo que estamos hablando de ese momento y en ese sentido, sí creo que habría que agregar un elemento muy preciso, es decir, usando a Blumenberg –en esta línea que no es la mía, la inteligibilidad, pero que sí he requerido utilizarla–, agregar un acontecimiento central, que es, como él dice, el de la gran crisis con lo de Copérnico, la gran crisis que viene con el desplazamiento cósmico de la centralidad humana. Por mi parte, yo explicaría la modernidad a partir del siglo XIV, en el arte, donde esa crisis se da muy claramente. Esto que hoy estudiamos en primaria y en preescolar, cuando nos explican lo que es la centralidad del Sol, y que finalmente la Tierra es periférica y secundaria, resulta que en su momento genera enconadas discusiones. A este tipo se le tilda de todo, hasta de loco, y se pide juicio, lo mismo la Iglesia que Lutero –como dato secundario sólo la Universidad de Salamanca dice "vamos a estudiar esto", hasta que el Papa dice no–. Es decir, el descentramiento cósmico. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, resulta que vive en un lugar cualquiera, periférico y secundario. Hay un problema del principio antropocéntrico, diferente al que se está dando en el arte. Hay una refundación de la centralidad humana. ¿Qué funda la centralidad humana? El pensar, el centro de referencia ya no es cósmico sino es aquel lugar donde habita ese ente que justamente puede pensarse a sí mismo y puede pensar la alteridad y puede proyectar una inteligibilidad general sobre el universo; el pensar humano como referencia central alrededor del que se da toda inteligibilidad. Es un pensar que en el siglo XVI coexiste con otras formas de pensar que tienen que ver con la reviviscencia de las sabidurías olvidadas.

Con la emergencia de la nueva sabiduría que es la ciencia moderna aparece una relación de competitividad: la relación

saber-poder. La sabiduría de sabidurías es aquella que ofrece justamente al hombre un poder sobre la naturaleza, supera el dominio de la naturaleza sobre el hombre y garantiza el dominio del hombre sobre la naturaleza: un antropocentrismo. En esa batalla, ardua, difícil, dura, que coincide con la crisis del cristianismo, es precisamente la ciencia moderna la que va a ganar la pelea. Pero cuando digo ciencia moderna tengo que leer al que la funda y al que le da inteligibilidad, que es Descartes:

> ...pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos, no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve el genio maligno para sorprender mi inteligibilidad. Me considero a mí mismo como carente de manos, de ojos, de carne, de sangre, como falto de todos los sentidos. Cerraré los ojos, me taparé los oídos...

Etc. Es decir, aquí la condición es la descualificación del mundo: la ciencia moderna surge a partir de descualificar; es una ciencia a la que no le interesa lo cualitativo. La condición de la razón pura es quitarse la ganga y la ganga son el cuerpo, los sentidos, los sueños, la imaginación, el deseo, etc.; eso es una ganga, los colores, todo lo que trae el cuerpo y que va a ser juzgado como maligno siguiendo la tradición platónica cristiana. Aquí hay una descualificación: desde el momento en que yo digo "como individuo carente de manos", estoy eliminando al individuo empírico, a lo que somos los que estamos aquí, como diferentes, y estoy generando un sujeto trascendental superior a cualquiera de nosotros que es al que me debo, un nuevo ser genérico e inmortal –por ser genérico no muere–; estoy generando una nueva trascendencia, pero es una trascendencia secular, que ya no es la trascendencia de Dios.

Es una condición abstracto cuantitativa, de reducción del mundo, en la que se va a fundar la técnica moderna y va a

haber esa relación tecno-ciencia. Esto será insostenible por otra modernidad que considerará que esa descualificación y esa eliminación que se da en la teoría lleva a una brutal exclusión en términos reales de la *physis* y del individuo. Ahí es donde surge esa modernidad a contrapelo, desde esta otra perspectiva, que con toda claridad también enfrenta a esta modernidad. Esto genera una modernidad conflictiva y heterogénea, desde cuya perspectiva alternativa puedo hacer una reconstrucción que me va a dar una imagen de la modernidad absolutamente diferente de la visión que me da el dominio tecno-científico.

Ahora bien, en el privilegio de la economía aparece esta condición; en mi opinión, es precisamente la ciencia la que va a generar ese privilegio, y no al revés. Ya conocemos la naturaleza, conocemos que está escrita con lenguaje matemático, sabemos que hay una ley detrás, la del dios ingeniero. ¿Hay algo en la sociedad que permita esta regularidad? ¿Hay algo en la sociedad que permita comprenderla científicamente, con la misma precisión que el conocimiento científico requiere? Sí, la economía. Allí está la famosa "mano invisible", el fenómeno económico, ¡eureka! Por lo tanto, ya podemos tener el conocimiento racional de la naturaleza pero como conocimiento racional de la ley de la historia. De ahí viene la economía con su privilegio y viene ese casamiento que todavía no acabamos de entender. Lo de la subsunción formal es uno de los componentes de una conjunción de dos abstracciones, de dos figuras de la reducción de lo cualitativo a lo abstracto cuantitativo. La ciencia y el sistema de la valoralización son dos primos hermanos, gemelos, que comparten una misma voluntad de descualificación; son dos órdenes homogéneos y ésta es precisamente la línea de inteligibilidad que aquí se ha desarrollado.

Creo que el elemento de la ciencia moderna es la clave para entender este problema de la modernidad. Ahora bien, y termino: en el cartesianismo, en Newton e incluso en el proyecto ilustrado –y ahí hay otra proyección anacrónica–,

de ninguna manera se dice que "lo otro" no es, o que la alteridad no tiene razón de ser; se dice: ésta es la condición de la posición de la ciencia, ésta es la condición de posición de la razón pura, ésta es la condición de esa sabiduría en su proceso de auto-inteligibilidad. Pero no se está negando lo otro, no se está haciendo ciencia como se hará en el positivismo o como se hará después; no habrá la hipóstasis que lleva entonces, sí, a este monstruo tecnocrático científicista que hoy nos abruma. Si 75 por ciento de los trabajos de Newton está dedicado al esoterismo, hay que preguntar cómo de ahí puede venir la ciencia exacta, y no escandalizarse porque un científico lee ese tipo de cosas. Es un problema complejo que está planteado por el fundador de toda la ciencia actual, este hombre que tendrá un defecto que será justamente identificar la razón con algo constituido que es la razón matemática.

Creo que el panorama de la ciencia es muy importante, porque ver desde la ciencia, para mí, es un gran defecto: es limitado. La ciencia nos obliga a ver supraindividualmente, nos obliga a ver genéricamente, nos obliga a prescindir de una concreción que no puede ser usualmente ignorada y lleva a esas visiones generales, como la de Braudel en su libro terrible; acaba uno de leerlo y queda helado, es genial pero sale uno congelado, y uno dice: ¿esto es la historia? No, esto no es la historia; se brinca toda la historia concreta, porque en su lugar están las inteligibilidades supraindividuales, abstracto cuantitativas, reductivas. Esto es lo que quería decir, incorporar en esta interpretación todo este panorama de la ciencia moderna y de la reducción, de la aniquilación de lo cualitativo; de la prescindencia de lo cualitativo, este conocimiento ontofóbico, sensofóbico que está llevando a esta monstruosidad.

BLANCA SOLARES
La caracterización que plantea Jorge es muy amplia y muy rica, para poder después profundizar en cada uno de los planteamien-

tos que hizo. En cuanto a lo que mencionó Enrique de cómo se logra imponer, instaurar, esta nueva forma de vida, esta nueva actitud frente a la existencia que está inmersa en este nuevo comportamiento del capital, abre justamente toda una investigación antropológica muy concreta sobre cómo se llegó ahí y que es un problema cuando vemos los trabajos de antropología, por ejemplo, en los que se trabaja sin esta visión amplia que nos permitiría entender esa descomposición paulatina o subsunción de la tradición en el proceso modernizador. Creo que ahí hay una veta de investigación muy necesaria. Luego, como dijo Jorge, estoy de acuerdo con que esto lleva definitivamente a la cuestión del saber; hay múliples saberes y efectivamente la ciencia es el saber propio de la modernidad, es una manera específica de concebir al hombre en la naturaleza y, como lo planteaba Bolívar, hasta su propia autonomización tecnológica. En el mundo náhuatl, en cambio, se conocía la rueda y no se la usaba precisamente porque se tenía otra visión del mundo que impedía usarla. Esto habla de que hay saberes diferentes, y que la ciencia es uno de ellos y es el que nos domina. Pero justamente éste es el punto, las grandes tradiciones, las grandes sabidurías tienen otras respuestas a las preguntas: ¿qué sí hay que utilizar?, ¿qué no?, ¿qué fuerza productiva va a desarrollarse?, ¿por qué otra no? Porque son sabidurías que se responsabilizan: hay una integración que es la que hay que respetar y es la que hay que mantener, cosa que no existe en nuestro medio.

Roger Bartra
Nada más quiero referirme a un tema que me parece inquietante. Me parece muy claro lo que nos ha dicho Bolívar: la modernidad es un principio estructurador que le da coherencia a una serie de situaciones que modifican su definición y demás. Aquí creo que surge una pregunta, y yo se las transmito: ¿se puede entender la modernidad desde ese principio estructurador que es la modernidad misma? Entiendo que Bolívar se sitúa dentro de la

modernidad con cierta incomodidad, por eso hay que subrayar ese carácter incompleto, las ambigüedades, etc. No obstante me parece que sí, nos estás proponiendo ese principio estructurador de la modernidad como interpretación del mismo principio estructurador. Entonces aquí hay un problema de circularidad bastante complicado y ésta es una situación no tradicional.

Quisiera referirme a los tres puntos que señalaste como elementos fundamentales del principio estructurador. Creo que has escogido uno de ellos como el más importante para comprender el conjunto; has escogido el tercer elemento, el lado científico, la neotécnica, la confianza en la razón humana aplicada al mundo físico y material. Pero la Ilustración –y antes, tal vez, en buena medida, el Renacimiento– tomó el primer punto como elemento interpretador de lo que estaba ocurriendo, y todavía hoy en día hay muchas posiciones que toman básicamente como referencia a la Ilustración, uno de los principios estructuradores para entender ese mismo principio estructurador. O bien, puedes tomar el segundo principio, el de la secularización política, el materialismo político, el contractualismo, etc.; de ahí desprendes la visión que tiene el liberalismo, que comprende la modernidad a partir principalmente de este segundo principio. El tercer principio, la confianza en la razón, entre otras cosas encarna efectivamente el marxismo, en la exaltación de la ciencia y de la ciencia aplicada a la sociedad y a la cultura para entender ese mismo principio.

Yo creo que ahí hay un problema que nos lleva a una pregunta que está en el aire desde hace bastantes años: ¿estamos ya suficientemente lejos o la modernidad suficientemente en crisis o en una situación suficientemente posmoderna u otra, como para poder comenzar a entender la modernidad desde afuera? Creo que eso es un fantasma que va a aparecer constantemente aquí, pero tú no lo has invocado ahora; creo que has decidido mantenerte dentro de este principio estructurador y no quieres o no deseas, por lo tanto, salirte de él.

Creo que de cualquier manera ése es el problema, el de si esa interpretación, básicamente la marxista, sigue funcionando para comprender todo este fenómeno o si también, al igual que la Ilustración, al igual que el liberalismo, también entró profundamente en crisis y tenemos, por lo tanto, que buscar nuevas herramientas.

MANUEL LAVANIEGOS
Me parece un poco extraña la preocupación que mostraba Bartra por lo del metarrelato de la modernidad, porque lo que Bolívar exhibió es –como dice Juanes– una manera de plantear un horizonte de inteligibilidad y un principio de civilización. Y bueno, sí, creo que hay ahí una proyección y una filosofía de la historia; es como si esta neotécnica tuviera un *telos*. Y de nuevo esta noción de escasez, que se discutió muchísimo en la polémica sobre el fundamento ontológico del marxismo. Es aquí, en relación con el problema de lo sagrado y del pensamiento simbólico, tradicional, arcaico, donde también habría que volverlo a replantear. Hay planteamientos que justamente vienen a desestructurar todo esto, los de estos hombres perseguidos, de estos mundos que van a ser arrastrados por la modernidad, de estas otredades que van siendo arrancadas, giran su socialidad e incluso su proyecto comunitario en torno de esta, que Bolívar llamó, "sublimación del sacrificio". Una necesidad de sacrificio de parte de la sociedad, en tanto que cuida justamente de modo compulsivo y en una estructura circular, un universo o ente cualitativo que está construyendo. Esto me parece decisivo porque aquí hay una divergencia del metarrelato y esas divergencias cualitativas van construyendo lo que otros autores han llamado *ethos* –tú también trabajas lo del *ethos* o concepción del mundo– y este *ethos* y concepción del mundo me parece que es lo que escoge, diseña y busca los instrumentos –los instrumentos carecen de *ethos* de por sí–; un diseño y una forma que le está dando toda una estructura

al mundo. Y justamente esta estrategia o *ethos* capitalista es uno de ellos, que recibe a su vez contrarespuestas históricas, como sucedió sobre todo en el Iluminismo.

Esto me parece decisivo porque en la crisis actual se lee esto como una crisis del metarrelato, y la tragedia del siglo XX y de la guerra permanente del capitalismo, se basa en una estrategia propia de este materialismo que creo que es como una filosofía de la historia y que, por lo tanto, me parece decisivo ponerlo en discusión.

CARLOS AGUIRRE
Para tratar la parte central, y a riesgo de polarizar un poco la discusión, quiero hacer sólo dos aclaraciones, y quizá radicalizar por mi propia cuenta el planteamiento de Bolívar, retomando naturalmente a Marx.

Pienso que cuando Bolívar puso estos tres ejemplos iniciales los tomó de su texto que se llama *Quince tesis sobre capitalismo y modernidad* –que primero fueron 17, luego 19 y al final 15, en la versión definitiva–, en el que da un esquema muchísimo más completo, y que le permitiría multiplicarlos y podría decir que son 12 o que son 15 las distintas dimensiones en que la modernidad se expresa –de hecho, tal es precisamente su tesis. Sin embargo, decidió mencionar solamente el individualismo, la secularización de lo político y la confianza técnica. Pero veo aflorar aquí en la discusión la idea de que las expresiones de la modernidad en lo propiamente social, en lo político y en lo cultural, serían muchísimas más, serían innumerables. No creo que él estuviese proponiendo –él mismo me corregirá– que éstos eran los tres grados fundamentales, sino que eran tres ejemplificaciones de 10 o de 15 o no sé de cuántas posibles.

Aquí reinterpretaría un poco, tratando de radicalizar el punto: creo que el debate central que Bolívar está planteando es con relación a las personas que han tratado de explicar la modernidad. ¿Es la modernidad un dato propio solamente de

los últimos cinco siglos o efectivamente se remonta a la antigüedad griega? ¿Las raíces de la modernidad se encuentran en la antigüedad griega o realmente, para entender adecuadamente la modernidad, tenemos que situarnos sólo en este periodo temporal de los últimos cinco siglos?

Pienso en Marx, en su idea de si vemos la historia humana en su conjunto desde los orígenes del hombre hasta hoy. Los dos primeros cortes que tendríamos que marcar o los dos primeros mojones que habría que situar de la historia humana entera serían: primero, la revolución neolítica, o sea, el paso del nomadismo al sedentarismo, y segundo, el gran corte que se da con el nacimiento de la modernidad capitalista. Quizá tendríamos que tomar posición respecto de esto –y en este sentido doy mi propuesta de focalizar la discusión: ¿creemos que realmente la modernidad es un hecho fundamental de los últimos cinco siglos o creemos que efectivamente remonta a la antigüedad griega o alguna otra posible datación?

Luego un segundo punto, referido a lo que se acaba de decir acerca de que "Bolívar está poniendo el énfasis en lo puramente técnico" o "Bolívar está poniendo el énfasis en lo puramente económico". Francamente volvería al hecho de que la idea de Marx sobre la técnica y sobre lo económico es mucho más amplia de lo que normalmente manejamos. No creo que se habla simplemente de una revolución puramente técnica en el sentido limitado, sino que, por ejemplo, cuando se habla de esta revolución técnica –y aquí Bolívar se está refiriendo a Braudel– en el siglo XI, y otra en el siglo XIII, y otra en el XVI, y otra en el XVIII, y que todas ellas forman un complejo que sería esta revolución técnica. Lo que está subyacente a esta revolución técnica, lo que se está modificando es la relación que el hombre ha tenido con la naturaleza desde el origen de la historia hasta este momento.

Entonces entendería –y ahí sí Manuel tiene razón– que el concepto de escasez de Sartre es fundamental. Hubo una larga

historia precapitalista, donde la naturaleza predominaba en muchos sentidos sobre el hombre; ahora, en cambio, a partir del siglo XVI, el hombre empieza a predominar por primera vez o empieza a construir las condiciones para invertir este predominio; pienso que esta sí es una revolución de larga duración. La genialidad de Braudel, en mi opinión, estriba en que percibe todos los síntomas de esta revolución, aunque quizás él mismo no encuentra del todo la clave, que la tenemos en Marx. Braudel dice: qué curioso que los hombres se reproducen demográficamente de una manera hasta antes del siglo XVIII y de repente a partir del siglo XVII se empiezan a reproducir absolutamente de otra manera cien por ciento inédita en la historia. También dice: qué curioso, los hombres se alimentaban de una cierta manera hasta el siglo XVI y después se empiezan alimentar de una manera absolutamente diferente; la relación campo-ciudad era de un modo y después pasa a ser de otro. Braudel nos da una radiografía perfecta de muchas de estas manifestaciones pero no encuentra el hilo de plata que las une a todas. En cambio Marx, lo que está proponiendo –si entiendo bien, Bolívar– es precisamente cuál es ese hilo de plata, y creo que está proponiendo este concepto amplio de economía y amplio de técnica en esta revolución e inversión de la relación entre el hombre y la naturaleza.

En fin, en mi opinión, sería interesante quizá –es una simple sugerencia para Bolívar– introducir lo que faltaría en el esquema de las *Quince tesis sobre modernidad y captalismo;* sería justo hacer el entrelazamiento de todas estas dimensiones a partir de la clave central que nos acaba de proponer.

ENRIQUE SERRANO
¿Cuál es esa clave?

CARLOS AGUIRRE
Justo esta: la revolución de la relación entre el hombre y la naturaleza.

ENRIQUE SERRANO
De acuerdo. Ahora, si les parece bien, le pedimos a Bolívar nos haga sus comentarios al respecto de lo que aquí se ha dicho.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA
Réplica
Mi exposición intenta proponer un punto de partida para la discusión de nuestro seminario sobre la modernidad. Me pareció clave el comentario de Roger sobre si es posible hablar de la modernidad desde la modernidad, pues pienso que no hay otra parte desde donde sea posible hacerlo, a no ser aquélla dada por su propia superación, desde donde se genera el discurso crítico. El planteamiento que hago aquí tiene su punto clave en aquello que Mumford y Braudel relatan como un fenómeno perteneciente a la historia de la técnica, pero es un punto que interpreto inmediatamente a la luz de esa idea de una "técnica lúdica" planteada por Walter Benjamin en su ensayo sobre la obra de arte. De lo que hablo no es de un cierto factor técnico que viene de repente, en el siglo XI, a potenciar de manera inaudita las fuerzas productivas y que va después a desarrollarse hasta que, ya en el siglo XX, se vuelve el instrumento de los avances técnicos verdaderamente fabulosos que han llevado al hombre a conquistar las estrellas y los átomos. Lo que intento es mirar esa neotécnica o esa revolución técnica reconocida por ellos en un sentido tal vez benjaminiano, tal vez heideggeriano, que permite leer en esos datos de la historia de la tecnología las posibilidades que entran en juego de una redefinición de la relación entre lo humano y lo no humano, lo otro o la naturaleza. Por ello me refiero a esa invocación benjaminiana de una segunda técnica o técnica lúdica, aquella que implica justamente la posibilidad de alterar radicalmente los principios básicos sobre los que se construyeron todas las formas que conoce la civilización humana, las formas institucionales, sociales y políticas, las mismas formas estéticas,

todas ellas diseñadas en concordancia con una construcción de cosmos que se basa en la necesidad de autoafirmarse en medio del peligro de desaparición, de vencer a la naturaleza hostil, de conquistarla y someterla.

Si es así en efecto, y lo que aparece con la neotécnica es la posibilidad de salir de esta guerra de exterminio entre el ser humano y la naturaleza; si la neotécnica es esto y lo que ella trae consigo es una relación lúdica entre ambos, desinteresada frente al poder de dominio, todo el fundamento de las formas sociales heredadas tradicionales se altera en consecuencia, es decir, entran en crisis. Lo que está en juego aquí es una transformación muy radical que tiene que ver justamente con eso, con la reubicación y la redefinición del ser humano con relación a lo otro; con la resemantización de todas las formas que el ser humano construyó durante la era neolítica.

Lo interesante es esta radicalidad crítica de Benjamin, que intento combinar con la perspectiva crítica de Marx. Porque lo que importa en la aproximación de Marx no es tanto su aporte teórico, sin duda enorme, a las ciencias sociales de los siglos XIX y XX, a la economía, a la historia, a la antropología, etc., sino su teoría como un discurso que pone su cientificidad en la criticidad. Me parece que el discurso de Marx se ubica sistemáticamente más allá del capitalismo y, por lo tanto, de la modernidad capitalista. El suyo es un discurso estructuralmente crítico, que abandona el plano de homogeneidad con los otros discursos científicos de la modernidad ilustrada, aunque Michel Foucault no lo haya querido ver así. La *episteme* de Marx no es la del siglo XIX, que él se la adjudicaba; ella surge justamente como un rompimiento con esa *episteme,* porque afirma que la verdad en los asuntos humanos sólo puede aparecer en la perspectiva crítica, es decir –y éste es el punto clave–, no en la lectura del mundo sino en la de los *lapsus* y los actos fallidos de ese mundo. Sólo a través de una lectura así de enrevesada se percibe verdaderamente que un mundo diferente o alterna-

tivo al mundo dado es realmente posible. El discurso de Marx se construye a partir de los *lapsus* del mundo establecido; no hay un *continuum* entre su discurso y el discurso científico ilustrado; el suyo es completamente de ruptura con él. Todo el texto de *El capital*, su obra principal, nos habla justamente de que lo que él hace se inscribe en otro tipo de discurso; que está desconstruyendo la estructuración del mundo moderno, comenzando por su estructuración económica.

Ahora bien, lo interesante de esto se encuentra en el modo de su discontinuidad o exterioridad respecto de la vida moderna o burguesa que él desconstruye; propone una mirada que está por fuera de la modernidad capitalista, pero que no puede afirmarse en una exterioridad respecto de la modernidad, más que de una manera sumamente problemática, puesto que se trata de una exterioridad que tiene que construirse a partir de la indispensable interioridad en la que estamos mientras vivimos atenidos a la vigencia de la modernidad capitalista. Nadie puede saltar sobre su sombra, se dice; es decir, nadie puede plantearse como postmoderno, extra, ultra o transmoderno, porque todas esas actitudes suceden, en última instancia, como maneras –tal vez un poco extravagantes– de ser moderno. Si uno insiste en hacerlo, en saltar por encima de la propia sombra, debe proceder a ingeniarse toda una estrategia, y la de Marx consiste precisamente en una conversión de la cientificidad en criticidad.

En este sentido, lo que aprecio más en el discurso crítico de Marx es su alusión a la "forma social-natural" del proceso de reproducción social, el modo en que cuenta con ella en su reconstrucción teórico-crítica del modo de producción capitalista. Me parece que éste es el concepto filosófico más básico o fundamental de Marx; sin él, el concepto de enajenación capitalista, que es su concepto central, queda en el aire. La "forma natural" que sólo puede ser descrita a partir de los lapsus de lo que existe, de lo establecido, de lo dado, en lo que ella está,

pero irreconocible, deformada por su condición de sometida y reprimida. Esto me parece lo importante de él, es decir, la idea de que existe algo así como una forma natural que está siendo reprimida, subsumida, deformada por la forma establecida del mundo moderno capitalista, en la que ella está pero sólo supuesta, tal vez indocumentable en términos empíricos, pero claramente reconocible a la vista de un discurso crítico. Es en ese sentido que afirmo que la exterioridad del discurso crítico de Marx respecto de la modernidad capitalista es una exterioridad problemática, que se conecta con la de Benjamin y que permite interpretar de una manera no cientificista un fenómeno de la historia de la técnica y la economía como es la neotécnica. Benjamin ve otra cosa en lo que estudian los científicos Geddes y Mumford, y yo me sumo más bien a su mirada, al vuelo imaginario que la interpretación de Benjamin da de lo descrito por ellos. Es decir, me parece que la historia de la técnica que Mumford hace es sin duda impecable, muy bien argumentada, muy bien documentada, como lo es la de Braudel, pero que justamente le falta ese nervio crítico que encontramos en Benjamin.

No se trata de competir con los historiadores de la técnica, sino justamente de despegar desde la historia de la técnica hacia una narración crítica de la misma, que sería precisamente el horizonte de la reconstrucción de lo que puede ser la "forma natural" del proceso de la vida humana, con todas las dimensiones en las que ella se revela a la filosofía, la antropología, la estética, etc. ¿Qué es lo que está en juego en la "forma natural" de la vida y de las cosas? Está en juego la autoafirmación de una identidad efímera, de una identidad evanescente que el ser humano juega a tener en cada caso. Las sucesiones, los retornos, las simultaneidades de estos entes evanescentes, esto es lo que me parece interesante de la historia y a partir de esta preferencia es que he tratado de construir este concepto de modernidad. Lo que pregunto es: ¿cuáles son las razones de que la neotécnica esté

siendo sacada de su vocación de técnica lúdica, prometedora de una reconfiguración de la relación del ser humano con lo otro y de los seres humanos entre sí, y esté reducida a ser la misma técnica neolítica, sólo que monstruosamente potenciada?

ENRIQUE SERRANO
Muchas gracias, Bolívar. No sé si alguien quiere agregar algo.

CRESCENCIANO GRAVE
Quiero hacer una pregunta muy simple, a partir, sobre todo, de esta última explicación. ¿Sería entonces que esta modernidad potencial estaría condenada a ser siempre potencial? Es decir, ¿el factor crítico que la modernidad genera respecto de su proyecto dominante, la confrontación con esta realidad existente, desde dentro de ella misma, estaría siempre en función de esta escisión de lo posible frente a lo real? Y en este sentido, ¿esa posibilidad sería siempre dentro y no fuera, como posibilidad constitutiva de la misma Modernidad?

BOLÍVAR ECHEVERRÍA
Desde luego, como posibilidad, pero justamente desde esa perspectiva se percibe lo disminuido que hay en la actualización capitalista de esa modernidad. Ahora, claro, lo que tú planteas es sin duda inquietante; es decir, una actualización plena de la modernidad esencial puede darse o tal vez no se dé nunca, pero por lo menos uno puede establecer intrínsecamente el lugar de ella en un afuera que, paradójicamente, está dentro de lo realmente existente.

ROGER BARTRA
Voy a ver si hago una traducción de lo que acabas de decir, a modo de provocación. Me parece que has dicho que Marx era un romántico que estaba completamente loco. Eso suele incomodar a muchas personas, sobre todo a los marxistas; es decir,

Marx está más allá de la modernidad justamente porque está contra la modernidad; porque los románticos, desde Novalis, están contra el capitalismo, contra la industrialización, contra el espíritu moderno y, al mismo tiempo, son profundamente modernos. Contribuyen, eso sí, paradójicamente, a estimular toda esa veta que tradicionalmente se reconoce como moderna, la del hedonismo de la contracultura, del relajo, etc., todo ese lado lúdico. Entonces, hay que estar conscientes que estamos dando un paso atrás al siglo XIX, y regresar a esa fortaleza que mostró el Romanticismo al enfrentarse a la Ilustración, que yo creo que es viva y está detrás de lo que has dicho.

Acerca del lado de la técnica lúdica, el ejemplo que más viene a mi mente sobre juegos es el famoso juego de ajedrez de Benjamin. Bolívar nos dice claramente que el materialismo histórico no sirve para nada, que se necesita la teología.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA
Digo otra cosa: el secreto del materialismo histórico benjaminiano está en la teología, pero una teología posterior a la muerte de Dios.

ROGER BARTRA
Hay dos personajes allí: el materialismo histórico ni siquiera es humano, es el muñeco; lo único humano ahí es el jorobado que es la teología. Lo anterior nos lleva a otra historia de la modernidad que no se explica fácilmente de acuerdo con este principio estructurador que es el problema de la presencia del mal, de imponer la dictadura, del socialismo envuelto en el totalitarismo, de la traición a la mística cristiana con la fundación de la idea del alma única, que es el único elemento que se puede juzgar realmente. Ya hablé del holismo, desde luego la locura, el amor, todo esto; hay todo ese lado extraño que se escapa aparentemente de toda esta explicación, de este principio estructurador. Por lo menos es difícil de tomar o de abordar a

menos que efectivamente usemos la teología, pero ahí también estamos dando un paso atrás.

MANUEL LAVANIEGOS
Cuando Bolívar habla de la forma natural, y sobre todo la del saber tradicional, aquí hay toda una cosa que rompe el paradigma del proyecto científico-técnico. Cuando hablaba de esta teología, decía una escatología; hay un problema con la escatología en el Occidente romano-cristiano, y este proyecto escatológico es tremendo, ha vuelto convulsivo, además termina en subjetivo y no objetivo ni manejado por la propia inercia de la técnica, esto se me hace decisivo y esto es lo que se colapsa en el siglo XX que seguimos viviendo su gran devenir en guerra.

ENRIQUE SERRANO
Para finalizar la ronda trataré de hacer un señalamiento. Yo advertí que mi observación era siguiendo el metarrelato o narración de la modernidad de Bolívar; no quería romperla sino que veía un elemento que falta en términos lógicos de explicación, y creo que de lo que no se habló es un hecho histórico fundamental que precede al desarrollo técnico y al mercado, que es el Estado y las relaciones de poder.

Trataba de comentar que faltaba una variable y tú me decías de la relación del hombre con la naturaleza; esa respuesta me parece muy romántica, es volver muy hacia atrás, y nos estamos saltando una variable antes de dar ese brinco al siglo XIX; a la mejor hay que darlo, pero antes de lanzarnos a dar ese brinco tenemos una variable que hay que explorar para darle al concepto de modernidad un aspecto descriptivo mucho más fuerte: las relaciones de poder en términos políticos. Todo ese aspecto de maldad, la falta del cumplimiento de liberación del mundo moderno, si no tiene este elemento de lo político, no lo puedo entender. Pienso en América Latina, donde el discurso

marxista se utiliza para legitimar una forma de explotación y mantener el sacrificio, véase hoy México. El Estado mexicano refuncionaliza el discurso del marxismo para legitimar su propia forma de dominación; yo sé que esto no es más que un elemento crítico, pero por qué lo puede hacer el Estado mexicano, por qué el Estado en la Unión Soviética lo puede hacer también. Si no tratamos de responder esa variable, que ésas fueron las enseñanzas de finales del siglo XX, creo que tenemos un elemento bastante cojo para explicar la modernidad.

JORGE JUANES
Quisiera terminar diciendo que mi posición no coincide en general con lo que aquí se ha dicho; cuando me toque presentar mi exposición la explicaré. Creo que Enrique y Carlos, y de alguna manera el mismo Bolívar, están de acuerdo en cómo plantear el asunto, detalles más, detalles menos. Se refieren a elementos que habría que agregar, pero están de acuerdo con que ésta es la línea de inteligibilidad de la modernidad. Y así es, no sólo teóricamente sino de hecho es la línea triunfante, y están hablando desde esta línea triunfante de la modernidad, desde la línea histórica, política, económica, que totaliza el conjunto general no sólo de la historia de Occidente, sino de la historia planetaria.

Ahora bien, la modernidad no es sólo esto. Lo que a mí me alarmaría es creer que esta línea de inteligibilidad basta para explicar la modernidad. Creo precisamente que no es así. Qué bueno que salió lo del Romanticismo, que se habló de él. Cuando oí a Enrique decir: esto es volver al Romanticismo, lo oí como alarmado. No, no te alarmes del Romanticismo creo que es el problema de Occidente en general; es un problema porque es un término inapropiado, aunque quizás pueda ser explicativo para una historia que es esquizofrénica desde su propio origen en Grecia. Y creo que precisamente no se puede, como hizo esta modernidad, tener una idea de Grecia

reducida a la filosofía, a la Grecia clásica, al clasicismo, a lo bello y lo que sea; creo que precisamente la modernidad va a generar una liberación de otra mirada sobre Occidente, de otra mirada sobre Grecia, y esto se da desde finales del siglo XVI, en el arte, en la literatura. En el siglo XVII hay un primer gran conflicto entre Renacimiento y Barroco, y no se trata de que el Renacimiento enfatice en esto mientras el Barroco en aquello, no. Es que ahí hay un gran conflicto, un conflicto tremendo que data de finales del XVI entre dos órdenes de fundamentación absolutamente heterogéneos. Surge una gran crisis de esa visión de Grecia y de esa visión de Occidente, como inteligibles desde la inteligibilidad del largo relato de la construcción de la racionalidad, que nos dará Hegel en la fenomenología; una crisis que se manifiesta en el gran conflicto con el Romanticismo.

Tomo un poco lo que decía Bartra, aquí se enfrentan dos maneras de juzgar la humanidad. En el Romanticismo hay una conciencia de que lo que era propio de todos los pueblos premodernos empieza a ser extraño; de que todas esas sabidurías, toda esa relación con la *physis*, toda ese centro ontológico en el que se fundan las formas de ver, la mitología, la religión; todo eso empieza a sernos extraño. Lo que era propio para los pueblos antiguos empieza a ser extraño para los modernos; lo que era extraño para los pueblos antiguos –el principio de razón– nos es propio. Y entonces viene la gran problematización, cómo apropiarnos de lo extraño para quitarle lo que le es propio y ajustarlo a esa dimensión excluyente, racional, abstracta y descualificada. Esto genera discursos complejísimos, mucho más complejos que los ilustrados. No hay nada más difícil que leer a los románticos. Hay ahí una gran polémica de fondo que habla de dos modernidades, porque si se quiere excluir al Romanticismo de la explicación de la modernidad, entonces creo que no tenemos nada que hacer en este seminario. Sería una mutilación brutal que llevaría a extirpar todo lo que sig-

nificará después la modernidad del arte y de todo lo que se va a generar a contrapelo, pero afirmativamente, gracias a todos esos pensadores-artistas, como Baudelaire. Si se dejan de lado sus pensamientos de artistas, entonces no sé de qué modernidad hablamos; hablaríamos de un monstruo heterológico, autosuficiente, supraindividual, que se mueve mecánicamente. Éstos son elementos que tienen que estar en una discusión de la modernidad, no hay que aterrarse.

Ahora, Marx, ¿un romántico? No. Creo que aquí está el gran problema; Marx no niega esa modernidad descualificante, le parece insuficiente.

Lo que ha dicho Bolívar es, desde la perspectiva de Marx, ver la insuficiencia de la modernidad original en este problema del desarrollo técnico-científico de la neotécnica que justamente lo elimina, lo mutila, lo destruye, lo impide y lo convierte en negativo, puesto que no está al servicio de una emancipación sino de la dominación, y ahí es donde entra algo de modernidad interno, la segunda revolución. El fracaso de la primera revolución genera la idea de la segunda revolución, que serán los socialismos y centralmente el comunismo, pero es interno; Marx nunca se situó fuera de ese proyecto, Marx es acrítico ante el horizonte de la metafísica moderna de la razón, absolutamente acrítico frente al problema de la inteligibilidad y de lo que significa poner en juego el despliegue de las fuerzas productivas como objetivo. En ese sentido, se necesita ese otro Occidente, esa otra historia, ya no sólo occidental, que nos da otra inteligibilidad de modernidad, que no pasa por aquí, pero que es real y que existe, existen obras, existen vivencias, etc. Yo creo que la postmodernidad que dice Bolívar es una cosa para citar intrínseca la modernidad, que se ha hecho una visión monolítica de la que no sale y pierde en cambio. Por hacer esa lectura moderna, llega esa otra modernidad de la cual podría sustentar un discurso crítico. Por lo tanto, pienso que si no se habla del Romanticismo, no se

habla de todo lo que ha significado esta línea alternativa, que es en la que me sitúo.

Estamos hablando de un monstruo, un monstruo frío, terrible, omnipotente, omnisciente, que automáticamente se despliega y del que somos simplemente unos peones, insertos en su macroautoconstitución, una constitución que anula toda alteridad. Pero lo que ha habido de alguna manera es alteridad y si no se ha constituido esa modernidad, y si no se va a constituir es, precisamente, porque hay una resistencia, y esa resistencia ha abundado desde el origen, nunca se ha estado inerme. Pero, atención sobre esto de lo primitivo que dice Bolívar, de "los pueblos que van a ser totalizados por la humanidad moderna, pero que se resisten desde sus tradiciones". También hay una alteridad moderna y una mitología moderna, o mejor dicho, la incapacidad que hemos tenido de crear una mitología moderna, porque toda mitología lo que hace es reciclar mitos antiguos. Pero todo esto es moderno, eso es el arte moderno, eso es la literatura, eso es la música moderna, y es fantástico. Es fantástico y los filósofos no pasan por ahí, pasan por debajo de eso, ése es el problema. Ver desde la filosofía es muy peligroso, porque la filosofía es justamente un lenguaje universal; es omnisciente y autosuficiente, y además libre, porque se cree lo que deduce y cree que eso es la realidad. Y ahí está el gran problema de la filosofía, en su incapacidad absoluta para alcanzar lo real, el problema de las filosofías modernas.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA
Nada más quiero aclarar una cosa sobre esto último de Juanes. Cuando digo que lo que se presentó en el siglo XI fue un reto, un desafío –al que llamamos el desafío moderno–, y que la respuesta pragmática más exitosa a ese desafío lo dio la economía capitalista, que imprimió así su sesgo particular a la modernidad, no afirmo que esta respuesta haya sido la única

que Occidente llegó a dar a ese desafío. Ella es, sin duda, la respuesta consagrada, debido a su influencia estructurante en la vida social de inspiración productivista (una inspiración que viene de lejos en la historia basada en la escasez); es la que se impone a la vista en toda consideración histórica. Pero ello no quiere decir que, junto a ella, dominadas por ella, no haya habido otras respuestas alternativas, como las hubo también en Oriente. Quiere decir, al contrario, que ha habido y que hay otras modernidades a las que su condición de vencidas en el "escenario principal" no les quita ni un ápice de validez. No quiere decir tampoco que una modernidad alternativa a la capitalista no sea posible. En Occidente, ese desafío fue respondido también por otros impulsos, diferentes de aquel que habría de establecerse; ello se muestra, por ejemplo, con San Francisco de Asís, tomándolo aquí como representante de aquellos cristianos heréticos tildados de "loquitos" en esos días. Ellos dieron una respuesta no productivista a ese reto de la modernidad, lo percibieron como una invitación a aceptar que Dios "había comenzado a cuidar de sus criaturas" más allá de lo merecido por el trabajo, a proveerlas de lo necesario sin esperar una contrapartida. Tomaron por el camino de otra historia moderna, que se hace presente de vez en cuando, esporádica y marginalmente, en medio de la dominante; tal vez esa historia a la que Jorge alude cuando habla del Romanticismo y de la modernidad del arte.

2

Apunte sobre el romanticismo y la modernidad

APUNTE SOBRE EL ROMANTICISMO Y LA MODERNIDAD

En el plano del arte romántico [...] lo humano como subjetividad real debe regir como principio, haciendo que con ello lo antropomórfico llegue a su culminación.

G. W. F. Hegel[3]

LA CREACIÓN HUMANA, EL PECADO ORIGINAL

La idea básica de la filosofía crítica de Kant está en el origen o es el detonador del discurso propiamente romántico: la idea de que ya en el simple acto del conocer, de retratar el mundo, ya en la sintetización misma de la percepción, se encuentra activa una creatividad humana *ex nihilo*, contingente.

Si para Dios, el primer creador *ex nihilo*, la nada es aquello de lo que saca su Creación, para el hombre, el segundo creador *ex nihilo*, la nada (puesta por él como una nada de segundo grado) es la Creación divina; es aquello de lo que él saca su propia creación, su cosmos, el mundo de su vida.

[3] "Denn auf der Stufe der romantischen Kunst [...] das Menschliche als wirkliche Subjektivität muss zum Prinzip gemacht und das Anthropomorphistische dadurch erst vollendet werden" *Ästhetik*, Berlín, 1955, p. 496.

El acto creativo es lo propio de la libertad positiva,[4] que es el acto de fundar o poner leyes; no se encuentra, en cambio, en la libertad negativa, que es una simple no-dependencia. Ahora bien, la libertad positiva debe ser vista –y aquí está el protorromanticismo de Kant– como el "mal radical"; ella implica, en efecto, un descontento básico con la Creación divina, que es el bien absoluto, un pecado barroco, el de la acedia y la melancolía, y lleva, a la larga, a una disención y una desobediencia radical, a una impugnación de la voluntad de Dios. Implica un trascender lo natural o animal, aquello que existe y funciona confundiéndose con el plan de esa Creación. Y es aquí donde aparece la bifurcación, la separación entre lo clásico ilustrado y lo popular romántico: Kant retrocede ante su descubrimiento y toma partido por el Bien, por una libertad para la no libertad, mientras los románticos toman la vía del Mal, la de una libertad echada a la intemperie de la contingencia.

La acción libre del ser humano saca a su mundo fuera de la Creación divina; lo pone por sobre ella, hace de ella una "nada", el material con el que la actividad que conforma ese mundo (la *ek-sistencia*, según Heidegger) llega a improvisar su propia sustancia.

Toda producción implica, por un lado, una obediencia a lo preexistente, en lo cual ella sólo introduce una variación, y por otro, una impugnación de lo preexistente, a lo que sustituye con algo que antes no existía. Toda producción tiene, así, algo de una creación *ex nihilo*, puesto que, aun siendo la mera alteración de un estado de cosas pre-existente, una mera re-formación (o trans-formación) de una forma anterior, de todos modos ese elemento de diferencia respecto de lo anterior, que no existía, que era nulo, nada, ha comenzado a existir.

[4] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 24.

Puede decirse que el *ethos* romántico de los tiempos modernos implica depurar y enfatizar unilateralmente el carácter *ex nihilo* de la creación humana, exagerarlo, incluso absolutizarlo.

En el "romanticismo negro" o "de la perversión" (el de los escritos de Colleridge o Shelley, etc.; de Maturin o Lewis; de E.T.A. Hoffmann o Stoker; el de la pintura de Füssli o Blake), todos los héroes que aparecen son hijos de Milton y su "ángel caído", castigado por rebelarse contra la Creación divina (como aquella "llama" de Quevedo, que sabía "perder el respeto a ley severa"[5]).

La predilección por la sensación de misterio que se observa entre prácticamente todos los románticos se debe a que, para ellos, en medio de la creación humana se hace presente a trasluz o en forma de síntoma desquiciador, de remordimiento profundo, la Creación divina, es decir, el mundo de la vida indómita, ajena a lo humano, como fundamento que se rebela contra su condición actual de mero objeto del sujeto hombre, sea este sujeto de acción, de razón o de sentimiento.

Lo misterioso y el sentimiento

La creatividad, lo mismo la divina que la humana, se insinúa a través de actos fallidos y de *lapsus* en el mundo de las mercancías o reino del valor de uso reprimido, en el mundo de la vida y su "forma natural" traicionada. Su presencia bajo la manera de lo misterioso, lo numinoso, se da en primer lugar en el correlato subjetivo del mundo, en el propio sujeto humano, bajo la forma de un sentimiento (deseo, nostalgia, *verlangen*), especialmente el sentimiento conocido como *sehnsucht*. Más

[5] Ver Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, pp. 67 *ss*.

que un "deseo de infinitud" o un "deseo del deseo" (según Alfredo De Paz), la *sehnsucht* es un ansia de que lo otro llegue como redención del sí mismo que uno es sin poder ser; es un deseo indefinido que persigue que algo azaroso o aleatorio venga a satisfacerlo y que, al hacerlo, le otorgue también, retroactivamente, esa definición que le falta.

Hay un narcisismo romántico de alcances místicos que consiste en encontrar en la naturaleza exterior el misterio que brota como *sehnsucht* en la naturaleza de uno mismo. El *weltschmerz* es el dolor del mundo mismo (desde él), pero es, al mismo tiempo, el dolor del alma, proyectado en el mundo (hacia él). En la pintura romántica alemana, la naturaleza omnipotente (C.D. Friedrich: *Der Wanderer über dem Nebelmeer*) que envuelve y anonada al ser humano, está sin embargo, a su vez, penetrada y transfigurada por el sentimiento humano; o, como canta Amado Nervo (El mago):

Yo marcho,
Y un tropel de corceles piafadores
Va galopando tras de mí.

Yo vuelo,
Y me sigue un enjambre de cóndores
Por la inviolada majestad del cielo.

Yo canto,
Y las selvas de música están llenas,
Y es arpa inmensa el florestal.

Yo nado,
Y una lírica tropa de sirenas
Va tras mí por el mar alborotado.

Yo río,
Y de risas se puebla el éter vago,
Como un coro de dioses.

Yo suspiro,
Y el aura riza suspirando el lago;
Yo miro, y amanece cuando miro.

Yo marcho, vuelo, canto, nado, río,
suspiro, y me acompaña el Universo
como una vibración: Yo soy el Verso.

Notas blasfemas sobre lo romántico

No hay que olvidar que una creatividad *ex nihilo* se presenta como la virtud principal del capital productivo descrito por Marx, el capital generador de cualidades cósicas y de ganancia económica –una virtud que no aparece en las formas anteriores del capital, el mercantil y el usurario, cuyas ganancias aparecen como el resultado aleatorio de una inversión riesgosa. Entre estas "formas antediluvianas del capital" y la primera, la propiamente moderna (la productiva), hay todo un abismo sobre el que la historia de la riqueza capitalista logra saltar sólo después de muchos episodios de *trial and error.* El propietario del capital productivo demuestra *ad oculos*, con la masa de mercancías que echa al mercado (bienes reales, empíricamente constatables) –después, por supuesto, de haber reunido y coordinado la fuerza de trabajo colectiva que la produjo–, que es el agente de una entidad capaz de sacar algo de la nada. El espíritu de empresa –propositivo, entusiasta, atento, imaginativo– parece ser el secreto del dueño del capital en su forma propiamente productiva; el secreto de ese sujeto humano que sería precisamente la causa de que el capital adquiera esa forma.

Si el mundo de las cosas obedece a la acción de un capital productivo, es decir, si el trabajo en la empresa capitalista alcanza la productividad exigida por el mercado, es de suponer que ello se debe a que entre ese mundo cósico, con su dinámica propia (el progreso de la sociedad), por un lado, y la dinámica de la inversión capitalista, por otro, hay una concordancia perfecta, una identidad. Cabe suponer, aun más, que la "forma natural" del proceso de trabajo no se traiciona sino se ratifica a sí misma al realizarse como producción (explotación) de plusvalor, al subsumirse bajo la forma capitalista de dicho proceso, bajo la dinámica de la valorización del valor mercantil.

El espíritu de empresa (la capacidad de crear *ex nihilo*), que todos quisieran tener pero que sólo a pocos escogidos les toca en suerte, se convierte, en ciertas circunstancias o en ciertos momentos de la la historia, en el núcleo definitorio de un tipo muy especial de ser humano moderno.

El *ethos* romántico consiste en perderse en la ilusión de estar dotado de esa sujetidad o creatividad contingente (*ex nihilo, causa sui*) que se autoatribuye el capitalista o propietario del valor que se autovaloriza en el proceso de producción.

En este sentido, el discurso de los filósofos románticos –*del Sturm und Drang,* los hermanos A.-W. y F. Schlegel en el *Athäneum,* Herder y Schiller en adelante, hasta el propio Marx de la *Tesis XI* sobre Feuerbach–; el programa de los poetas y los artistas plásticos, y sobre todo las realizaciones sonoras principalmente pianísticas y sinfónicas de los grandes músicos románticos, son expresiones o formulaciones autorreflexivas y autocríticas de este peculiar tipo de ser humano moderno que es (sin saberlo) el "romántico corriente", cotidiano, el mismo que, en la figura del burgués, el hombre de empresa capitalista, cree poder simbiotizarse con la creatividad arrolladora del capital en su progreso.

El *weltschmerz* (dolor del mundo y por el mundo) es el sufrimiento que aqueja a la "forma natural" del mundo de la

vida (al universo del valor de uso) mientras es sacrificada en aras de la valorización del valor; sufrimiento que puede llegar a ser insoportable, como pudo verse en la *umnachtung* del poeta Hölderlin.

El romanticismo, lo mismo festivo y erótico que estético y filosófico, trae consigo una conciencia autocrítica, o mejor dicho, es la conciencia autocrítica del *ethos* romántico corriente. Éste, sin embargo, re-convierte en "moda romántica" para uso de los círculos sociales semi-cultivados todo aquello que desciende de ese romanticismo radical. La estrategia de vida o el *ethos* romántico corriente (generador lo mismo de identidad que de institución) supone que la contradicción capitalista (entre valor de uso y valor mercantil) no sólo está superada sino que de plano es inexistente, debido a que, según ella (y al revés de lo que sucede en realidad), el valor mercantil estaría al servicio del valor de uso; es decir, gracias a que el capital sería el resultado, y no la causa (como lo es en efecto), del "espíritu de empresa" capitalista, espíritu que, por lo demás, sería precisamente la configuración más elevada que puede alcanzar la vida social como vida constituida en su "forma natural", productora y disfrutadora del valor de uso de las cosas concretas.

Es evidente que en esta tergiversación, que fuerza el estado de cosas reconocible de manera similar aunque en sentido inverso a como lo hace el *ethos* realista (para el que la contradicción tampoco se da, pero porque la dinámica del valor sería ella misma capaz de crear valores de uso), también se encuentra en juego un mecanismo de denegación. Lo que es una contradicción debe ser experimentado como si fuera una concordancia, una armonía: en el sufrimiento del bosque anegado por el agua de la represa hidroeléctrica, el ser humano debe percibir el goce del bosque al descubrirse como el fondo misterioso de un nuevo lago. La patogénesis provocada por el forzamiento denegador es seguramente lo que inspiró el dicho de Goethe de que mientras "lo clásico es lo saludable, lo romántico es lo enfermo".

El Romanticismo hace la experiencia de la paradoja de la creatividad humana *ex nihilo:* mientras mayor es ésta, mayor es también su destructividad respecto de la consistencia cualitativa de la creación divina (la forma natural). De ahí que la existencia del héroe literario romántico tenga la forma de un dilema irresoluble (De Paz): si quiere ser, tiene que dejar de ser (como Hamlet, el personaje de corte barroco adoptado emblemáticamente por los románticos, de Klopstock a Victor Hugo).

Del *ethos* romántico puede derivarse tanto un discurso reflexivo que necesita subsumir la creatividad del individuo singular en la creatividad englobante de un individuo colectivo (el "pueblo" de Ossian, Klopstock, Herder, los hermanos Grimm, etc.) como otro que reivindica la necesaria soledad o apartamiento del creador singular, incluso el necesario conflicto con ella (los *lieder* de Schubert, Wolf y Schumann, sobre todo). (Escúchese, por ejemplo, de Schumann-Eichendorff, *In der Fremde:*

Wie bald, ach wie bald
sterbe ich auch...
Und über mir rauscht
die schöne Waldeinsamkeit,
und keiner kennt mich mehr hier.

De una persona o un personaje románticos (siempre hipersensibles, siempre dispuestos a excitaciones extremas); de una acción o una obra románticas, se puede señalar la tendencia –constitutiva también del comportamiento barroco– a entrar sucesivamente en estados de ánimo contrapuestos, como el entusiasmo y la melancolía, por ejemplo, de los cuales el uno puede ser el predominante o el más duradero o frecuente, sin por ello anular sino, por el contrario, suponer al otro como complemento. Estados de ánimo que pueden decantar unilate-

ralmente sea en una participación activa en la vida comunitaria (Delacroix: *La Liberté guidant le peuple*) o en un distamiento hosco ante la misma. Además del arte, y muy especialmente de la música, en donde el romanticismo parece estar en su medio más adecuado, éste se presenta, de la manera más genuina, en la práctica política, aquella que trabaja sobre las formas de la convivencia humana y de la interacción entre el individuo singular y el individuo colectivo. El romanticismo es, por definición, revolucionario, en el sentido de transformador; para él, el mundo de lo social es como la materia prima de una empresa histórica de creación de formas políticas. De ahí su reivindicación del pueblo (*volk*) como el gran creador de esas formas y su colaboración espontánea con la manifestación nacionalista burguesa de ese pueblo. Pero de ahí también su expresión a través de movimientos revolucionarios como el anarquismo o el comunismo, en su rescate de esa creatividad popular (una creatividad revolucionaria, proletaria y universalista) de manos de los grandes estados europeos imperialistas (*kulturstaaten*), que se habían servido de ella como sustento de su autoafirmación o legitimidad, interpretándola como si fuera la creatividad de esas naciones que ellos mismos habían improvisado a su medida. Después del fracaso del concierto de los grandes estados nacionales europeos en 1914, los restos del "nacionalismo romántico" fueron encauzados en Alemania en el proyecto suicida y genocida del estado nacional-socialista y su nacionalismo ya obsoleto; fueron acondicionados como ideología del movimiento populista (*völkisch*) que él levantó en esa *flucht nach vorne* o huida que en lugar de alejarlo del peligro de desaparición lo precipitó en él, haciendo que se llevara a medio mundo consigo. ("Se dice que no era excepcional encontrar en las mochilas de los soldados alemanes que arrasaron a sangre y fuego las aldeas rusas un ejemplar de la obra poética de Hölderlin.").

¿Qué es la modernidad?, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir el día 20 de diciembre de 2009, en los talleres de Litográfica Dorantes S. A. de C. V., Oriente 241-A, núm. 29 Colonia Agrícola Oriental, C.P. 08500, México D.F. Tel:5700 3534. El tiro consta de 1 000 ejemplares impresos mediante Offset en papel bond de 75 gramos. En su composición se usó el tipo ITC Berkeley Oldstyle Std de 11/13.6 puntos. El diseño y formación fueron realizados por Marco Antonio Pérez Landaverde. Cuidado de la edición: Leonel Rivera

